

近代社会に於ける道德原理としての功利主義

北 原 真 木

序.

本稿執筆の根本的問題意識は、市場原理主義批判に在る。資本主義経済体制の原則的特徴の一つとして経済の整序様式である市場機構があり、当該機構の稼働を是とする精神的背景(経済の精神)として功利主義がある。従って、市場原理主義批判を為す為には、市場機構の構造的、或いは機能的欠陥に言及するのみでは不十分であり、経済の精神である功利主義の批判的検討が不可欠の作業となる。

本稿では、功利主義の学説史的理解と功利主義の一般的理解と、更に功利主義が市場機構稼働の精神的背景に成り得た理由の理解とを目標としている。

1. 歴史的背景

あらゆる道德原理を含む全ての思想は、それらが提起された歴史段階に規定されているが、功利主義(utilitarianism)も例外ではない。功利主義は、ヨーロッパに於ける17世紀から18世紀という歴史段階を背景としている。

17世紀は、イギリスに於いてブルジョワジーが新たな社会階級として勃興し、議会制民主主義、自由主義、所有権の確立を要求し獲得した世紀である。¹⁾ ここで、ブルジョワジーとは、経済的には商工業の中核を成し、意識としては中世精神に抵抗する広範な中流中産階層を意味する。²⁾ 18世紀は、産業革命を契機に確立された工場制機械システムと共に資本主義がそれ固有の生産様式を形成した世紀である。³⁾

つまり、当該世紀は、封建的社会秩序に拠って立つ旧社会から新秩序に拠って立つ市民社会への移行の歴史段階である。旧社会から新社会へ移行する場合、旧社会を秩序付けていた秩序原理、即ち道德原理に代替していかなる道德原理を採用し、いかなるルール体系を構築するかが、新社会が十全に稼働するか否かを左右することとなる。功利主義は、旧社会において支配

的であった利害関係を超越して、より民主的な社会を実現する為の方法であった。

功利主義は、古いしきたりの多くを変化させ、転換し、改革することで旧社会に於ける旧制度の多くを廃棄することが迫られていた社会に於いて必要とされてきた価値体系である。そして功利主義は、あらゆる社会制度がその多きことを是としている、当該社会にとっての善の定義について極めて単純明解な判断基準を提示したことに因って社会改革の為の有効な原理を提示し得たのである。さらに、功利主義は、快樂と苦痛との基数的把握可能性を前提にしていたことから、一人の人間を一人として、唯一人としてのみ数えることを認めた。このことに拠って、功利主義は、その内容に於いて各個人の効用の限界的変化に就いて同等のウェイトを付するという意味での平等主義的性格と個人を社会の最小構成単位とみなすという意味での民主的性格とを備えていた。⁴⁾

功利主義の新秩序体系としての社会的要請の存在、単純明解性、平等主義的、民主的性格からして、功利主義は大きな影響力を及ぼすこととなった。

2. 学説史的背景

功利主義は、ヒューム (David Hume, 1711-1776) を嚆矢とし、ベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) に依って哲学的基礎が確立され、J. S. ミル (John Stuart Mill, 1806-1873) に依って体系化された。さらに、シジウィック (Henry Sidgwick, 1837-1900) に依って功利主義は、方法論的裏付けを備えた正義論として集大成されるに至った。ここでは、これら四人の功利主義者を取り上げ、彼等の説くところを理解することに努めることとする。

(i) ヒュームの功利主義

ヒュームは、ロック (John Locke, 1632-1704) からバークレイ (George Berkeley, 1685-1785) へと連なるイギリス経験論の流れを汲んでいる。ここで、イギリス経験論⁵⁾ とはいかなる思想潮流であるのかに就いて略述しておくこととする。⁶⁾

イギリス経験論がロックをその嚆矢としていることからしてイギリス経験論の本質を理解するにも、ひいては功利主義の本質を理解するにも、ヒュームの功利主義そのものを理解するに先だってロックの思想を探ることが適当であろう。⁷⁾

ロックが生きた歴史段階及びそれを背景とする社会は、ジェントリと称せられた身分に属する中流中産階級が勃興し、中世的秩序に代わるイギリスに於ける新しい社会秩序の形成を担った時代であり、近代市民社会が実現した時代である。

ロックの時代の知識人がそうであったように彼もまた自然法思想の影響を受けているし、彼の初期の著作に『自然法論』(*Essays on the Law of Nature*)がある。⁸⁾ ロックの自然法とは、道徳的性格を有する人間の社会生活を律する理知(理性)の法のことであるが、自然法の存在問題、自然法の認識問題、自然法の遵守問題の三問題が提起される。⁹⁾

まず、自然法の存在問題とは、自然法の存在する理由を明らかにすることである。ロックは、自然法の究極的存在理由を神に帰し、自然法の本質である理性は神に依って賦与されたとするのである。

次に、自然法の認識問題とは、人間がいかにして自然法の存在を知るに至るのかということの説明することである。ロックは自然法認識の過程を次のように説明する。¹⁰⁾

彼は、自然法が律するような自然状態である社会を想定する。人間は、その備わった、あるいは神から与えられ理性に拠って自然法の存在を感得し、自然権に依拠する所有権等の諸権利を尊重しつつ社会生活を自然状態に於いて営むと考えられている。

最後に、自然法遵守の問題とは、人間が自然法を遵守する誘因性が存在するか否かということである。ロックは、神の意志によって人間は自然法を遵守すべく導かれると考える。

以上から明かなように、ロックに於いては、未だ神の存在からは離脱し得ていないことと、経験主義とは相容れない神という超越的存在を明示的に前提としているという意味で矛盾をはらみ、ロックは不完全であった。

ロックは、人間行動に関する意志決定の要因に就いて次のように説明する。¹¹⁾ すなわち、ロックは、人間行動に関する意志の規定要因は、善そのものではなく欲望である、としている。この欲望とは彼に拠れば、善の所望の水準と現在の水準との落差に因る「落ちつかなさ」のことである。即ち、ロックは快樂主義者であると云うことができる。

ヒュームは、ロックの思想を継承発展させる形で彼の倫理思想を構築した。¹²⁾ ヒュームの倫理思想とは、行為の動機としての理性の否定¹³⁾に見られるように徹底的に觀念論的要素を排除し、人間が生得的に備えている心情(人間の本性)に立脚した道德理論である。つまり、ヒュームは、ロックが捨象しきれなかった神学的要素を完全に捨象し、快樂主義的自利的な心情のみを基盤とした事実学としての道德理論を展開したのである。

ヒュームの道德理論は現在定義されている功利主義そのものではないが、ヒュームの道德理論に功利主義的色彩、つまり功利主義との共通点が見られることは間違いない。

このことは、次の二つの点から判断し得ると考える。

第一は「有用性」である。ヒュームは、快を与える全ての心的性質を有徳と称し、苦を産む全ての心的性質を悪徳と称している。¹⁴⁾ この快と苦とは四つの異なる源泉から生ずるとしている。ここで、当該の四源泉とは、ある徳の所有者と他者、或いは社会一般の区分と当該の徳が快適であるか、或いは有用であるかの区分との四つの組み合わせを意味する。即ち、①当該の徳が当該人物にとって快適であることに因る有徳、②当該の徳が他者、或いは社会一般にとって快適であることに因る有徳、③当該の徳が当該人物にとって有用であることに因る有徳、④当該の徳が他者、或いは社会一般にとって有用であることに因る有徳である。

ヒュームが、有る人物の徳が社会一般にとって有用性を備えるか否かを当該人物の徳の評価基準の一つとしていることからして、彼が功利主義概念の中行為功利主義的発想を抱いていた

と判断できる。

第二は「共感」である。ヒュームは、『人生論』（四）に於いて、正義の源泉として「共感」を重視している。即ち、彼は、公共的利害に対する共感の存在こそが、社会的正義を伴う道徳的判断の源泉であるとしている。¹⁵⁾ この「共感」は、スミス(Adam Smith)の『道徳情操論』(*The Theory of Moral Sentiments*)に於ける重要概念である「共感の論理」にもつながる、功利主義の鍵概念である。

但し、ヒュームの道徳理論が、単なる快樂主義的自利的道徳理論であるとするのは早計である。つまり、彼の道徳理論に於いては、自利的心情とは別に共感という人間自然の情感が基礎的構成要素となっているのである。個人的快樂に因る個人的善が、共感という媒体を得ることによって初めて公共善となりことが可能となるのである。つまり、自利的道徳理論、即ち利己主義が、功利主義と成ることが可能となるのである。¹⁶⁾

(ii) ベンサム功利主義

ベンサムは、人間行動の動機が快樂獲得であるとの『人性論』に於けるヒュームの主張を、『道徳および立法の諸原理序説』(*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789)において道徳原理に迄高めることで功利主義の原型を確立した。

ベンサム自身は、『序説』の中では「功利主義」という用語の代わりに「功利性の原理」(*the principle of utility*)という用語を使用している。

彼は、功利性の原理を次のように定義している。すなわち、『功利性の原理とは、その利益が問題となっている人々の幸福を、増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、または同じことを別のことばで言いかえただけであるが、その幸福を促進するようにみえるか、それともその幸福に対立するようにみえるかによって、すべての行為を是認し、または否認する原理を意味する。』¹⁷⁾

ここで、「功利性」とは、当該の対象が、それに関わる当事者に対して、利益、便宜、快樂、善、幸福をもたらすか、または、危害、苦痛、害悪、不幸が生ずることを防止する性格を意味する。「幸福」とは、当該の当事者が社会全体である場合には社会全体の幸福を指し、当該当事者が個人である場合には個人の幸福を意味するとされている。

個人次元の場合、対象が個人の快樂の総計を増大させるか、当該個人の苦痛の総計を減少させるならば、当該対象は個人の利益を促進することになり、功利性の原理に適うと判断するのである。

社会的次元の場合、対象が社会の幸福を増大させることが減少させることよりも大であるならば、当該対象は社会の利益を促進することになり、功利性の原理に適うと判断するのである。

さて、功利性の原理の妥当性は何処に求められるのであろうか。

ベンサムは、功利性の原理が社会的に認知されるのは自明のことであると主張する。但し、

彼は、功利原理と異なる道德原理の存在を認め、それらを取り上げ反駁を加えている。それら道德原理とは、禁欲主義の原理、共感と反感の原理、神学的原理である。

(a) 禁欲主義の原理。

禁欲主義の原理に於いて、あらゆる行為が当事者の幸福を増大させる傾向を備えているか否かに拠ってその是非が判断されるという点で功利性の原理と類似する。しかしながら、当該行為が当事者の幸福を減少させる場合に限って是と判断され、その幸福を増大させる場合には非と判断されるという点で功利性の原理と反対の性格を持つ。

ベンサムに依ると、禁欲主義の原理を受容し実践してきたのは道德家と宗教家であって、個人行為の規律として位置づけられてきたことはあったとしても統治の為の社会道德規範として認識されたことはなかったのである。功利の原理が統治の為の社会道德規範として万人に適用可能であるのに対して、禁欲主義は普遍的適用可能性を欠如しているという意味で社会道德規範としては相応しくないと判断される。

(b) 共感と反感の原理。

共感と反感の原理とは、全ての行為の是非をある特定の人物の判断に委ねる原理である。つまり、当該行為が人々の幸福を増進するか否かに拠って行為の是非が判断されるのではなくて、ある特定人物が当該行為を是と判断するか、非と判断するかのみによつて当該行為の社会的是非が規定されるのである。

共感と反感の原理のこの内容からして、当該原理が近代市民社会に於ける社会道德規範となり得ないのは明らかであるとベンサムは主張する。それでは、市民社会に於ける共感無くして如何にして私的快樂(善)を追求する各個人をして公共(全体)善を目指せしめるのであろうか。ベンサムの主張に拠れば、政治的制裁を以て、公共善の増進に寄与するような行為を為した個人には報酬を与え、公共善を損なうような行為を為した個人には罰則を科するのである。つまり、自らの行為を通じて公共善の増進を図ることが自らの利益に資することになり、逆に公共善を損なうことが自らの不利益をもたらすことになることを、各個人は利己的快樂主義的行動原理に拠るが故に認識しているのである。¹⁸⁾

(c) 神学的原理。

神学的原理とは、全ての行為の善悪の判断を神の意志に委ねる原理のことである。ここで、神の意志とは啓示の形で表された神の意志を意味するのではない。それは、神の意志と云われる内容が、功利性の原理、禁欲主義の原理、または共感と反感の原理の主張するところに一致するが故に神の意志であろうと推定されるのである。したがって、神学的原理は、当該の三原理いずれかの妥当性を前提とするのである。

ベンサムは、功利性の原理、禁欲主義の原理、共感と反感の原理、そして神学的原理の四原理を上述のように比較考量した結果として、社会の道德原理としての普遍的適用可能性、永続性、および強韌性から判断して功利性の原理の優越性を結論づける。

ベンサム的主張する功利性の原理、又は彼が注の部分で述べている最大幸福または至福の原理 (the greatest happiness or greatest felicity principle) とは次のような内容を備える道徳原理である。

- ① 快樂を生ずる行為が善であり、逆に苦痛を生ずる行為が悪である。ここで、行為とは一個人の行為のみならず、政府の全ての政策も含意する。
- ② 社会の善とは、それを構成する各個人の善の和である。
- ③ 快樂・苦痛は計算可能である。
- ④ 各個人に於ける快樂・苦痛の感応力は同等である。

(iii) J. S. ミルの功利主義。

ミルの功利主義についての考えは、彼の著書『功利主義論』(*Utilitarianism*)に著されている。¹⁹⁾ ミルは、ベンサムの功利主義を継承しつつも、肉体的快樂よりも精神的快樂を優越させるという意味で快樂の質に重心を置いた功利主義を展開している。

(a) ミルによる功利主義の定義。

行為は、幸福を増す程度に比例して正しく、幸福の逆を生む程度に比例して誤っている、とミルは考える。この場合、幸福とは、快樂と苦痛の喪失を意味し、不幸とは、苦痛と快樂の喪失を意味する。

(b) ミルによる功利主義の前提。

ミルが主張する功利主義がその妥当性を持ち得るのは、一定の条件が充足された場合である。ミルに拠れば、功利主義がその目的を達成することができ得るのは、高貴な性格(献身)が社会全体に於いて善とされる、行為者個人の幸福ではなく、社会全体の幸福が普遍化したときのみである。ここで、高貴な性格とは、利他主義と称せられる内容であり、他者の善の為には自らの最大の善ですら犠牲にすることを意味している。

但し、功利主義に於いて自己犠牲そのものが善とされる訳ではない。社会全体の善、即ち幸福の総量を増大させる時のみ、或いは増大させる傾向がある時のみ自己犠牲水準を上昇させ得るか否かが行為の是非の判断基準であるとする事はベンサムの功利主義と同様である。しかしながら、ミルの主張する功利主義は、自らの善と他者の善との選択をする局面に於いて、個人に対して利害関係を持たない善意の第三者のように厳正中立であることを要求するのである。

(c) ミルによる功利主義の妥当性。

(b) で説明したように、ミルの主張する功利主義がその目的を達成し得る為には、社会構成員が個人の善を社会全体の善と同等視することが求められるのであるが、このような状況が果たして現実的に実現するのであろうか。この疑問に対してミルがどのように答えているのかを当該原典に即して検討することとする。

一般に、ある道德規準を社会善の基準として採用しようとする場合、社会構成員をして当該の道德規準を遵守せしめる強制力 (sanction)、或いは遵守の義務の源泉を那邊に求めるかが重要な課題となる。即ち、誘因両立性の問題である。

強制力には、外的強制力と内的強制力とがある、とミルは云う。

外的強制力とは、同胞や絶対的存在によく思われたいという願望であり、換言すれば嫌われることを恐れる感情のことである。内的強制力とは、道德律に反したときに感ずる強弱様々な苦痛のことである。

それでは、ミルは、この内的・外的強制力が功利主義原理の中に如何に組み込まれていると考えているのであろうか。

功利主義の外的強制力の保証を、ミルは、第一に神への愛と畏敬の念とに求め、第二に大衆の知性の水準上昇を背景とした他者の幸福と自らの幸福との正の相関関係への理解度深化に求めた。

次に、功利主義の内的強制力の保証が心中の感情に在ると、ミルは主張するのである。つまり、義務に反した場合に感ずる苦痛を回避するという一般的性向、つまり良心に内的強制力の保証を彼は求めるのである。

この為の手段としてミルは二つの手段を提唱する。まず、個人の利害と社会の利害とが調和し得る制度的保証を為し得るような法律と社会の仕組みを実現することである。

第二に、教育と世論の人間の性格に与える影響力を利用して、社会全体の善と個人の善とが密接不可分の関係にあることを各個人をして自覚させることである。

このような手段に依って、利益と共感という動機性を備えた利他的個人の存在が普遍化し、その結果個人と他者全体、即ち社会との一体感が生ずるのである。

(iv) シッジウィックの功利主義。

功利主義の最終的体系化は、シッジウィックに依って為された。ここでは、彼の主著である『倫理学の方法』(*The Methods of Ethics*)に拠ってその功利主義の骨格部分を説明することとする。

シッジウィックが著した『倫理学の方法』と、ベンサム或いはミルに依る著作との差異は、前者が科学的方法論を明確に意識したうえで著されているという点である。ここでの科学的方法論を彼は倫理学の方法と称するのである。この倫理学の方法を彼は次のように定義している。

A 'Method of Ethics' is explained to mean any rational procedure by which we determine what individual human beings 'ought' — or what it is 'right' for them — to do, or to seek to realize by voluntary action.²⁰⁾

上の定義中に使用された用語である、合理的過程(rational procedure)とは、ある前提から結論を導く推論過程のことであり、倫理学の方法を意味している。

シジウィックに於いて前提とは、人々の行動の在り方に関する公理であり、行為を為す或いは為すべきではないと判断するに拠るべき究極的な理由のことである。前提に相当する概念として、幸福(happiness)、卓越(excellence)或いは完全性(perfection)、そして義務(duty)が挙げられている。²¹⁾ これら三つの公理から一定の推論の過程を経て得られる結果として三つの倫理学の方法が分岐することになる。

究極的目的として幸福を掲げる場合、その概念が個人的幸福の範疇に属する場合には、利己主義(egoism)という倫理学の方法が、普遍的幸福の範疇に属する場合には、功利主義という倫理学の方法が位置付けられる。

卓越性とは、他者との比較での優越の意味ではなく、それは人間性の高度の完成度を意味しているのである。²²⁾ 従って、完全性という用語を用いる方がシジウィックの意図に合っていると判断される。

さて、直上の意味を持つ卓越性もしくは完全性が義務の完全履行によって為されることから、卓越性もしくは完全性を究極的目的として掲げる倫理学の方法は、義務を究極的目的に掲げる倫理学の方法と同じ直覚主義(intuitionism)と称せられる。

さて、直覚主義とは、行為の是非がそれがもたらす結果を考慮することなく行為そのものに拠って判断されることを意味する。

直覚主義は、知覚的直覚主義(perceptual intuitionism)、教条的あるいは独断的直覚主義(dogmatic intuitionism)、哲学的直覚主義(philosophical intuitionism)に分類される。²³⁾

知覚的直覚主義では、諸行為の正しさが直接的に知覚されると考える。²⁴⁾ 独断的直覚主義では、良識の一般的ルールが公理として受け入れられ²⁵⁾、それに基づいて諸行為の是非が直覚的に判断される。

知覚的直覚主義および独断的直覚主義に基づく是非の判断が何れも普遍性を持ち得ないことから、その問題点を解消するような道德規準が必要とされる。その基準が、哲学的直覚主義である。哲学的直覚主義は、是非の判断基準に合理的基礎を与えるものである。

即ち、哲学的直覚主義は、次に掲げる三原理を自明の公理として位置付けることでそれらから道德原理を演繹するという手法を採るのである。

第1原理；正義の原理(the principle of justice) AとBとが二人の異なる個人であるというそれだけの理由に拠って、また取り扱いの差異の合理的な理由と云い得る性質や環境間の差異が無いとしたら、BがAをある様態で接遇することが不正である当該の様態でAがBを接遇することが正しいということはない。²⁶⁾

この否定表現を用いて説明された「正義の原理」を換言すると次の様な内容となる。

個人Aが個人Bに対して為す行為が、Aにとっては正しく、Bにとっては不正であるとAが判断する場合には、AとBとの間に異なる個人であるという以外に、性質や環境に関する差異がなければならない。

個人Aと個人Bとが同一の環境下に在って、同質的存在である場合、AがBに対して為す行為が正であるならば、BによってAに対して為される当該行為も正しい行為である。

即ち、個人Aと個人Bとの間に於いて、異なる個人であるという以外に差異がないならば、AとBとの立場を交換したとしても、同一情況下に於いては同一の論理的扱いが為されるべきであるという論理的扱いの公平性を基盤とした倫理的判断が為されるべきであるということである。²⁷⁾

第2原理；慎慮の原理(the maxim of rational self-love or prudence) この原理は、奥野に於いては、合理的慈愛(将来を見通す思慮)の格率と称されている。²⁸⁾

シッジウィックは、個人は自らの善(one's own good)ではなく、全体としての自らの善(one's own good on the whole)を目標とすべきと考えるべきであると主張している。²⁹⁾ ここで、全体としての善とは、現在及び将来の善を意味する。この現在及び将来の善を勘案するに際して、例えば、比較的小さな善を比較的大きな善より選好すべきではない、つまり、両者の善に対して同等のウェイトを付けて比較考量すべきである、というのが当該原理の意味である。

第3原理；仁愛の原理(the principle of rational benevolence) 如何なる個人の善も他の個人の善よりも重要であるということはない、という合理的直観³⁰⁾ と、自らの努力によって達成可能ならば、善の特定部分ではなく善一般を目標としなくてはならない、という自明の直観³¹⁾ とから、例外を除いて、道徳的に自らの善と他の個人の善とを同等にみなさなければならない、という結論が導かれる。³²⁾ この結論が仁愛の原理であり、全ての個人にわたってその善を同等のウェイトを以てはかるというのが当該原理の意味である。³³⁾

各個人の善を u_i ($i = 1, 2, \dots, n$)と表記する。ここで、 n は個人の数である。仁愛の原理が、善の重みを測る尺度の個人に関わる不偏性を主張していることから、全ての i ($i = 1, 2, \dots, n$)に就いて、 $u_i = u$ である。したがって、全体の善を U と表記すると、それは un である。このとき、 U の最大化と $u_i = u$ の最大化とは同値である。

第 t 時点に於ける各個人の善を $u_i(t)$ ($i = 1, 2, \dots, n; t = 1, 2, \dots, T$)と表記する。合理的自愛の原理が、善の重みを測る尺度の時間に関わる不偏性を主張していることから、全ての t に就いて、 $u_i(t) = u_i$ である。したがって、全期間にまたがる社会全体の善を U と表記すると、それは Tu_i である。このとき、 U の最大化と $u_i(t) = u_i$ の最大化とは同値である。

功利主義の基本形が、諸個人にわたる全体としての善の総和最大化として表現されることとなる。

3. 功利主義とは如何なる道徳原理であるか。

ヒューム、ベンサム、ミルを経てシッジウィックに至る功利主義の系譜を総括することを目的に、ここでは功利主義を定義することとする。

(i) 功利主義の道德原理体系に於ける位置づけ.

功利主義の定義を措定する前に、功利主義の道德原理体系に於ける位置づけを塩野谷に拠って確認することとする.³⁴⁾

制度、あるいは各主体の行為の道德的是非を判断する際に、それらがもたらす結果を判断基準とするのが、目的論(帰結主義)であり、当該基準としないのが義務論である。前者は、制度、行為そのものの是非ではなく、その帰結、結果が望ましいか否かを問題とする。

後者は、制度、行為そのものが望ましいか否かを問題とし、その帰結、結果は問題としない。制度、行為の帰結、結果の望ましさを判断する際に、効用、厚生のみを判断素材とするか否かに因って目的論は、効用主義(welfarism)と非効用主義とに区分される。

更に、制度、行為が結果する効用、厚生を如何なる基準に拠って制度、行為の是非を判断するか因って複数の道德原理に分岐する。

第一に、ある制度が稼働する、或いはある行為が為されることによって現在の状況と比較して少なくとも一主体の効用を改善させ、他の如何なる主体の効用も低下させないならば、当該制度を稼働させることが、或いは当該行為を為すことが是であると判断する道德原理が、パレート原理である。

第二に、通約可能な各主体の効用の集計である社会的効用の最大化が実現できるか否かで、ある制度、ある行為の是非を判断する道德原理が、功利主義である。ここで、個々の行為の中で社会的効用最大化を実現するような行為が選択されるべきであるとする道德原理を行為功利主義(act-utilitarianism)という。一方、個々の行為が準拠すべき規則は、社会的効用最大化を実現するような規則でなくてはならないとする道德原理を規則功利主義(rule-utilitarianism)という。

第三に、社会的に観て最も恵まれない状況にある、つまり最小の効用しか得ていない主体の効用を最大化するような制度、行為を是と判断する道德原理が、マキシミン(maximin)原理である。この他には、最大効用者の効用を更に最大化することを是とするマキシミンの反対のマキシマックス(maximax)原理、各主体の効用を完全均等にすることを是とする完全均等原理がある。

以上から明らかなように、道德原理体系に於ける位置づけからして功利主義は、目的論としての基本的性格と効用(厚生)を測定尺度とするという基本的性格を備えている。

(ii) 功利主義とは如何なる道德原理であるか.

功利主義に於いては、種々の異なる効用、及び各主体間効用に適用可能な共通の尺度が存在するという想定が為されている。この共通尺度の存在が前提となって初めて効用の社会的集計が可能となるのである。

尚、塩野谷は、効用の通約性とは別に功利主義に於ける効用の置換性を指摘している。³⁵⁾ 効

用の置換性は無差別曲線分析、あるいは効用関数分析に典型的に現れる。つまり、ある財から得られる効用と他の財から得られる効用とはその内容に於いて異なる筈であるが、その異なる効用が相互に置換しあえるということを意味している。この置換性に拠って初めてある財の例えば減少に因る効用の低下を他財の増加に因る効用の上昇で補償し得るということが主張できるのである。

功利主義は、上述の効用の通約性・置換性に立脚して個々の効用の集計である社会的効用の最大化を求める。但し、この集計に際して各主体は異時点にわたって同等の重みを以て扱われることが要請される。

個々の段階に於ける効用は快樂主義的利己主義的性格を備えているものの、社会的集計段階での効用は普遍的快樂主義的性格を備えるものとされる。この利己主義的性格から普遍的性格への移行は、各主体が「共感」に拠って社会全体としての善、即ち快樂を可能な限り最大化することを意識して行為選択を為すことによって可能となるのである。³⁶⁾ また、集計作業を可能にする為には暗黙の中に「不偏の傍観者」の存在を想定している。³⁷⁾ このような内容によって規定される功利主義は、必然的に個人間差異の看過、分配という視点の欠落を伴うのである。

4. 功利主義と市場経済.

ここでは、ハイデッガー (Martin Heidegger) の『世界像の時代』 (*Die Zeit des Weltbildes*)、マックス・ウェーバー (Max Weber) の『経済行為の社会学的基礎範疇』 (*Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens*)、アダム・スミス (Adam Smith) の『道德情操論』 (*The Theory of Moral Sentiments*)、『国富論』 (*An Inquiry into The Nature and Causes of The Wealth of Nations*) を手懸かりとして、功利主義という道德原理が市場経済を核とする近代社会において普遍的に道德原理として受容されるに至った理由に就いての仮説を展開することとする。

(i) 歴史段階としての「近代」の本質.

功利主義が当該社会の道德原理として社会的に広範に認知されたことと市場経済の普遍化とがいかに関係したかを考察する為の準備的考察として「近代」という歴史段階の本質について考究することとする。

ハイデッカーに拠れば、「近代」の本質は、次の五つの現象に顕現している。³⁸⁾

第一の現象は、近代の学問 (近代科学) である。

これは、学問をギリシャの学問や中世の学問と異なる近代的なものとして基礎づけている形而上的根拠のことを問題とするもので、このことの意味はハイデッカーの難解な表現を解釈すれば次の通りである。³⁹⁾ 近代の学問の本質は、研究であると彼は先ず断じ、学問を近代的なものとして基礎づけている形而上学的根拠である研究の本質とは何かという問題へと考究が展開される。研究の本質は、存在領域の中で認識行為によって当該存在の「見取り図」が描かれる

ことになる対象区域を確定、あるいは限定することに在る。つまり、認識行為と当該の区域とが結び付くことであるが、その為の手段が「企画」であり、その結び付きの様態が「研究の厳密さ」である。例えば、物理学研究の場合、測定を媒介として、自然事象という存在の中の時間－空間的運動量として認識され得る対象区域に数と計算とによる認識を結び付け、つまり企画する。この企画の故に、物理学、即ち数学的自然科学の研究の厳密さは精密さを伴うことになる。

研究は、規則と法則とを定立することで、明らかになっているものから説明を展開することによって次々に事実を明らかにすることが可能となる。この説明は調査研究、自然科学の場合では実験の形で為される。例えば、物理学の場合、それが数学的に企画され、精密さを伴うが故に実験的であり得るということになる。

第二の現象は、機械技術である。

ここで云う機械技術とは、実用が主導的に数学的自然科学を必要とした結果である。

技術そのものは火を利用するという段階から存在するが、技術がここで謂う機械技術等の近代技術たり得たのは、16世紀ヨーロッパでの技術と科学との結合を待たなければならなかった。両者を結び付けたのは、当時度量学、計算術、図画法と称されていた計測に関する学術であった。⁴⁰⁾ この計測学を媒介として、先に述べた近代科学としての本質である研究的性格を備えた物理学、数学的自然科学と機械とが結びつくことで機械技術(蒸気機関)が成立するのである。

第三の現象は、芸術的創作行為が従来の神の為にではなく、人間の為に為されるようになったということである。つまり、従来は神への捧げものとされてきた芸術表現が、人間の感性的表現の対象とされるようになったということである。⁴¹⁾

第四の現象は、人間の行為が文化として捉えられかつ完成されるということである。

第五の現象は、神々の退場である。ここで、神々の退場とは、従来のキリスト教的世界観が或る一つの世界観に拠って再解釈されることを意味し、神の相対化を意味する。

このことの典型的例が、ガリレオが主張した数学、あるいは数学的自然科学に拠る森羅万象の統一的解釈である。中世神学に於いては、人間の真理と神の真理とが、知性の真理と啓示の真理とが区分されていたのであるが、ガリレオはその区分を否定したのである。ガリレオは、全能の神が人間が理性に拠って把握し得る法則性から超越する形で世界を創造した、という神学を否定し、数学あるいは数学的自然科学の論理と神の意志とは同一の存在であることを主張したのである。⁴²⁾

以上の五つの近代という歴史段階に於ける本質的諸現象から近代社会の基本的特質が明らかになる。

第一、及び第二の本質的諸現象は、対象の精密測定に表徴される数学的自然科学研究とそれにやはり精密測定を媒介として結びつく近代技術体系の具現としての機械技術が出現することになったことを意味する。

第三、及び第四の本質的諸現象は、創造主である神によって自然界の中で位置付けられてきた人間存在が、神から独立した第一義的存在となったことを意味する。これら近代に於ける芸術の美学化と人間行為が文化となったという現象から自然主義思想を背景とする自然権に立脚する個人主義と民主主義とが派生した。

第五の本質的現象は、それまでの精神的・超自然的世界への志向よりも物質的・自然的価値への志向が強くなったという傾向が派生したことを意味する。また、神々の退場は、伝統主義から進歩主義あるいは拡張主義への傾向も派生させることとなった。

神々の退場を契機とする世俗化に因って、各個人は、伝統的超越的束縛からの解放と自然主義思想に根ざす理性信仰とが相俟って、独自の目的合理的判断にその行動選択が委ねられることが是とされることになった。その目的合理性の根底にあるのが快樂主義、即ち快樂＝善の最大化行動である。さて、各自の行動選択がその目的合理的判断に委ねられ得ることの背景には、個人主義的自由主義の原則が存在する。⁴³⁾

(ii) 近代社会の道德原理として功利主義が受容される背景としての資本主義。

近代以前の歴史段階に於いても無論経済活動が営まれていたのではあるが、それはいわば文化経済体制下の経済活動であった。⁴⁴⁾

剰余の処理の在り方に就いて考える場合、文化経済体制下に於いては、例えば大聖堂の建立、或いは個人的嗜好に費やされるのが通例であった。然るに、近代に於いては、先述の近代の本質的現象の一つである機械技術と拡張主義とが結びつくことに因って、剰余が資本形成に投下されるのが通例となったのである。

資本主義とは、企業行為によって人間の欲求充足が為される経済である。ここで、企業行為とは、利潤獲得を目的として資本計算に拠って営利資本に基づいて行われる営利的行為のことを意味する。つまり、資本主義的企业行為の特徴は、期首の状況と期末の状況とが貸借対照表でもって比較対照され、営利機会と成果とに就いての見積もりが為され、これに基づいて全ての企業行為が調整されると云う意味での資本計算が為されることである。ウェーバーに拠れば、この資本計算(die Kapitalrechnung)こそが資本主義の本質である。⁴⁵⁾ 即ち、近代資本主義に於いては資本計算が形式面に於いてもまた合理的面に於いても最高度に完成されるに至っている。この合理性とは、複式簿記に見られる計算合理性のことであり、営利合理性のことである。つまり、資本の原理は複式簿記の中に具現されている。ちなみに、単式簿記による貨幣計算又は実物計算と複式簿記による資本計算との相異は、次の四点である。⁴⁶⁾ ①計算の網羅性、②勘定系統による記帳の組織化、③全経済事象の文書化と数量化に因って、結果として④複式簿記による経済行為に対する支配が完成することとなる。

普遍化した市場のメカニズムが生み出す価格という客観的データに拠る簿記によって技術の合理的選択が可能となったのであり、このことに物質主義と拡張主義とが結合することで近代

の合理的経済主義が発生したのである。この合理的経済主義の道德原理としての現れが、功利主義であると解釈することが出来る。

(iii) 近代市民社会の道德原理としての功利主義。

道德原理は、それを遵守することが各主体にとって有利であることが保障されなければ形骸化する。つまり、道德原理は、各主体の利害と一致する性格、即ち誘因両立性 (incentive comparability) を備えていなければ社会から容認されることはない。そこで、ここでは、スミスの『道德情操論』と『国富論』とに拠って、近代市民社会の道德原理として功利主義が認知される背景に就いて言及することとする。

近代市民社会とは、近代という歴史段階に因る「特殊な形態規定を受けた諸人格の結合関係」のことである。⁴⁷⁾ 「市民社会」は、自然法思想体系に於いては、自然状態からの論理的演繹の結果としてその存在が結論付けられる。

さて、市民社会が構成されるに際してその構成員間に於いて相互仁愛が必要であるか否かに就いては、市民社会論での見解が分かれるところである。⁴⁸⁾ 例えば、当該問題に関してスミスは、『道德情操論』で否定的見解を開陳した。⁴⁹⁾ 社会構成員間相互に愛情や愛着が存在しなくとも当該社会は分解することなく、存続することが可能であると断じている一方で、正義が欠落しているならば、社会の紐帯を保ち秩序を維持することは不可能となり、社会構成員間での戦争状態が常態となり社会は分裂するに至るとしているのである。つまり、彼は、社会という建築物が秩序ある状態たり得る為には、正義は不可欠な大黒柱であるが、仁恵は装飾品に過ぎないとしている。ここで、正義とは、「交換的正義」を指すが、このことに就いては後に言及することにする。

スミスは、市民社会構成員間の紐帯としての相互の愛情・愛着の必要性は否定するが、市民社会構成員間での同類感情 (fellow feeling) の存在を強調している。スミスは、『道德情操論』の第一部・第一編・第一章に於いて「同感 (sympathy)」という概念を取り上げている。⁵⁰⁾ 如何に利己的な存在であろうとも人間には、他者の幸不幸に無関心ではいられないという性向が備わっていると彼は主張する。「憐憫」とか「同憂」は、この性向に属する情緒であるとされている。特に、他者の不幸に対して感ずる憐憫または同憂を包含するこの情緒は、同類感情と称されている。この同類感情のことをスミスは「同感」と定義するのである。スミスは、個人相互が同情し合うことに因って生ずる快感に就いても論じている。

さて、スミスの説くところの同感とは、「相互同感 (mutual sympathy)」のことである。それは、個人が想像力を働かせることによって、当事者 (例えば、受難者) の立場に在るものとして感ずる感情のことである。⁵¹⁾ ここで、留意すべきことは、「想像上の立場の交換」⁵²⁾ である相互同感が成り立ち得る為には、観察者と当事者間での感情同調が実現しなければならないことである。この観察者と当事者との感情の一致が、利己的快樂主義的性格を有する個々人の効

用が普遍的快樂主義的性格を有する社会的に集計化された効用に変態する契機となるのである。

『道德情操論』に於けるスミスの論点が、相互同感に基づいて上述の変態が可能となることの説明に在るのに対して、『国富論』に於ける彼の論点は、当該の変態が想像上の立場交換に依ってではなく、個々人の私的利益の自由な追求の結果として得られることの説明に在る。

スミスに拠れば、人間の作用様式は、人間の美的感覚、或いは虚栄心から発生する生活改善願望と生活改善願望から発生する交換価値追求性向とである。⁵³⁾

このような行動性向を備えた各個人から成る経済社会が、個人の善＝社会の善という関係を実現し得る過程を『国富論』に於いてスミスは示しているのであるが、その論理構造は『道德情操論』に於ける観察者論の論理構造と同様の構造を備えている。以下、田中⁵⁴⁾に拠ってその論理構造を確認することとする。

スミスは、経済社会に於ける市民が備えることを要請される徳性として、交換に於ける正義と自らの利益実現の為の慎重な行動としての慎慮とを挙げる。前者は所有権への不可侵を意味し、後者は商業社会を背景として各個人が自らの善を追求するという利己的な性格を意味する。ここで、スミスが個人の行動原理としていわゆる効用最大化原理仮説を採用していないということに留意すべきである。

さて、スミスは、上記慎慮を各個人が為さざるを得ないのは、『道德情操論』で用いられた仮想的装置である相互の立場交換に拠る観察者機能が交換関係の対称性に因って市場機構に於いて確保できるからとしている。市場機構のその機能は経済の整序であり、各種経済主体の多様な利害関係を競争を通じて調整することで、例えば均衡価格のように不偏の傍観者としての観察者の公平性が得られるのである。この結果、私的快樂主義的性格を有する私益と普遍的快樂主義的公益とが一致する。

功利主義の他の道德律から自らを区別する特徴である、個人の快樂が問題なのではなく個人の快樂の総計または社会全体の快樂の程度が問題になるということが現実的意味合いを持つに至るのである。

功利主義が他の道德律から自らを区別するもう一つの特徴が、個人の存在をその纏っている社会的權威とか能力の優劣に関係なくあくまでも一個人としてのみ勘案することとに在ることに就いては既に述べた通りである。

ところで、スミスが『国富論』に於いて展開した市場の倫理性に関する議論に拠れば、私的所有権を根拠とする対等契約の立場、等価交換を為す主体同士としての対等な立場を背景とする取引の対称的關係に拠って各取引主体は個として対等な立場に在り得ることになるのである。

スミスは、上述の如く商業社会に於いては交換的正義を実現する不偏の傍観者的存在である市場という場に拠って、各個人による私的利益追求行動が、利己的快樂主義的性格という主観的性格から普遍的快樂主義的性格という客観的性格へとその性格を集計化された形で変えるこ

ととなる、と主張している。つまり、此处に功利主義が、道德原理としての誘因両立性を保証することで近代市民社会に於ける道德原理として容認される背景が用意されるのである。

【注】

- 1) Beaud (邦訳), p. 50.
- 2) 大槻, p. 8.
- 3) Beaud (邦訳), p. 125.
- 4) Mead (邦訳), p. 350.
- 5) イギリス経験論は、デカルトの二元論が内蔵していた問題点に対する解決に端を発している。デカルトは、精神世界と物質世界(自然界)とを分離したのであるが、ここに精神が如何にして物資存在(自然)を認識し得るのかという問題が新たに生起した。この問題解決の為の思弁として提起されたのが、スピノーザ (Baruch de Spinoza, 1632-1677)、ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716) によって代表される大陸合理説であり、ロック、ヒュームによって代表されるイギリス経験論である。大陸合理説は、デカルト二元論の矛盾が精神と物質という二つの異なる相互に分離した二つの実体から演繹することに因って生ずると考えた。そこで、最も単純な実体(monades; 单子)の存在を考え当該の矛盾を解消しようとしたのが、ライプニッツであり、唯一の実体にして最高の原理としての神の存在を考え当該の矛盾を解消しようとしたのが、スピノーザである。何れにしても大陸合理説は、ある原理を前提として演繹の方法に拠って展開され、人間の理性に全幅の信頼を置く哲学大系である。これに対して、イギリス経験論は、人間の理性が自然界の真理を把握出来得るというデカルトの理性に対する信頼に疑念を挟むのである。
- 6) 大槻, pp. 8-28.
- 7) *Ibid.*, pp. 8-28.
- 8) 渡辺, pp. 122-124.
- 9) *Ibid.*, 123-124.
- 10) Lock, (邦訳), pp. 21-22.
- 11) *Ibid.*, pp. 114-115.
- 12) Hume (邦訳) .
- 13) 神野, p. 98.
- 14) Hume (邦訳), pp. 154-155.
- 15) *Ibid.*, pp. 77, pp. 245.
- 16) *Ibid.*, pp. 518-532.
- 17) Bentham (邦訳), p. 82.
- 18) 関, pp. 30-31.
- 19) Mill (邦訳) .
- 20) Sidgwick, p. 1.
- 21) *Ibid.*, pp. 7-8.
- 22) *Ibid.*, p. 9.
- 23) *Ibid.*, p.
- 24) *Ibid.*, pp. 98-100.
- 25) *Ibid.*, pp. 100-101.

- 26) *Ibid.*, p. 380.
- 27) 奥野, p. 120 – 121.
- 28) *Ibid.*, p. 121.
- 29) Sidgwick, p. 381.
- 30) *Ibid.*, p. 382.
- 31) *Ibid.*, p. 382.
- 32) *Ibid.*, p. 382.
- 33) 奥野, p. 126.
- 34) 塩野谷, pp. 15 – 19.
- 35) *Ibid.*, pp. 382 – 383.
- 36) 奥野, pp. 142 – 143.
- 37) Rawls (邦訳), p. 19.
- 38) Heidegger (邦訳), pp. 6 – 7.
- 39) *Ibid.*, pp. 7 – 19.
- 40) 三枝, pp. 55 – 72, pp. 98 – 104.
- 41) 桑本 in Heidegger (邦訳), p. 75.
- 42) Cassirer (邦訳), pp. 141 – 162.
- 43) 碓井, 第4章.
- 44) Heimann (邦訳), pp. 13 – 37, pp. 51 – 68.
- 45) Weber (邦訳), pp. 337 – 348.
- 46) 住谷, p. 260.
- 47) 平田, pp. 51 – 52.
- 48) 田中(上), pp. 84.
- 49) Smith(a) (邦訳), pp. 203 – 205.
- 50) *Ibid.*, pp. 41 – 50.
- 51) *Ibid.*, p. 82. 田中(上), pp. 91 – 93.
- 52) 田中(上), p. 93.
- 53) Smith(b) (邦訳), pp. 290 – 291. 田中(下), pp. 9.
- 54) 田中(下), pp. 47 – 50.

参考文献

- (1) Cassirer, Ernst. *Philosophie und exakte Wissenschaft*, Yale University Press, 1969. (大庭健 訳, 『哲学と精密科学』, 第1刷, 紀伊国屋書店, 1978年.)
- (2) Beaud, Michel. *Historie du Capitalisme*, Editions du Seuil, 1990. (筆宝康之・勝俣誠 訳, 『資本主義の歴史』, 初版第3刷, 藤原書店, 1996年12月.)
- (3) Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. (山下重一 訳, 「道德および立法の諸原理序説」 in 『ベンサム・ミル』(世界の名著49), 第6版, 中央公論社, 1995年10月).
- (4) Heidegger, Martin. “Die Zeit des Weltbildes,” 1938. (桑本努 訳, 『世界像の時代』, [ハイデッガー選集13], 第1版第7刷, 1975年5月, 理想社.)
- (5) Heiman, Edeard. *Soziale Theorie der Wirtschaftssysteme*, J.C.B.Mohr, 1963. (野尻武敏・足立正樹 訳,

- 『近代の運命』, 第1版第1刷, 新評論, 1987年6月.)
- (6) 平田清明, 『市民社会と社会主義』, 第14刷, 岩波書店, 1981年10月.
- (7) Hume, David. *A treatise of Human Nature*. (大槻春彦 訳, 『人生論』(4分冊), 第8刷, 岩波書店, 1971年4月. 上岐邦夫 訳, 「人生論」(但し部分訳) in 『ロック・ヒューム』(世界の名著32), 第9版, 中央公論社, 1995年1月.)
- (8) 神野慧一郎, 『モラル・サイエンスの形成』, 初版第1刷, 名古屋大学出版会, 1996年6月.
- (9) Lock, John(a). *Two Treatise of Government, a critical edition with an introduction and apparatus criticus* by Peter Laslett, Cambridge at the University Press, 1963. (宮川透 訳, 「統治論」 in 『ロック・ヒューム』(世界の名著32), 第9版, 中央公論社, 1995年1月.)
- (10) Lock, John(b). *An Essay concerning Human Understanding*, edited by J.W.Yolton, 2 vols., Everyman's Library, 1961. (大槻春彦 訳, 「人間知性論」 in 『ロック・ヒューム』(世界の名著32), 第9版, 中央公論社, 1995年1月.)
- (11) Weber, Max. "Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens," in : *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921. (富永健一 訳, 「経済行為の社会学的基礎範疇」 in 『ウェーバー』(『世界の名著』81, 第5版, 1994年7月.)
- (12) Mead, George Herbert. *Movement of Thought in the Nineteenth Century*, the University of Chicago Press, 1936. (魚津郁夫・小柳正弘 訳, 『西洋近代思想史(上)』, 第1刷, 講談社, 1994年4月.)
- (13) Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. (井原吉之助 訳, 『功利主義』 in 『ベンサム・ミル』(世界の名著49), 第6版, 中央公論社, 1995年10月.)
- (14) 三枝博音, 『技術の哲学』, [岩波全書], 改訂版第1刷, 岩波書店, 1977年9月.
- (15) 野尻武敏, 『選択の時代』, 第1版第1刷, 新評論, 1980年10月.
- (16) 奥野満里子, 『シジウィックと現代功利主義』, 第1版第1刷, 勁草書房, 1999年.
- (17) 大槻春彦, 「イギリス古典経験主義と近代思想」 in 『ロック・ヒューム』(世界の名著32, 第9版, 中央公論社, 1995年1月.)
- (18) Rawls, John. *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971. (矢島釣次 監訳, 『正義論』, 第1刷, 紀伊国屋書店, 1979年8月.)
- (19) 関 嘉彦, 「ベンサムとミルの社会思想」 in 『世界の名著』49, 第6版, 中央公論社, 1995年10月.
- (20) Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, 1981.
- (21) 塩野谷祐一, 『価値理念の構造』, 第3刷, 東洋経済新報社, 1991年9月.
- (22) Smith, Adam(a). *The Theory of Moral Sentiments*, 1790. (米林富男 訳, 『道徳情操論』(上), 第11刷, 1992年9月, (下), 第9刷, 1990年6月, 未来社.)
- (23) Smith, Adam(b). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776 (edited by Edwin Cannan, Methuen & Co. Ltd., 1961). (水田洋 訳, 『国富論』(上・『世界の大思想』14), 第6版, 1969年8月; (下・『世界の大思想』15), 第4版, 1969年7月, 河出書房新社.)
- (24) 住谷一彦, 「マックス・ウェーバーの『経済と社会』—ドイツ国民経済変革の理論」 in 内田義彦・大野英二・住谷一彦・伊東光晴・平田清明, 『経済学史』(経済学全集3), 筑摩書房, 1970年6月25日第1刷, pp. 257-270.
- (25) 杖下隆英, 『ヒューム』, 新装版第2刷, 勁草書房, 1995年10月.
- (26) 渡辺義雄 編, 『立体 哲学』, 第7版, 朝日出版, 1975年.